Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica

Agustín Echavarría

I. Introducción: teología filosófica analítica, simplicidad divina y teísmo clásico

Estimo que puede afirmarse con considerable certeza que, fuera de los foros de discusión de filosofía tomista, la teología filosófica y, más en general, la metafísica, encuentran actualmente sus desarrollos más promisorios en el ámbito de la filosofía analítica. En efecto, con posterioridad al paréntesis que representó el positivismo lógico, en los últimos 50 años la filosofía analítica retomó de manera decisiva la senda de un cierto realismo metafísico, propiciado en gran medida por los desarrollos de la semántica modal, que abrieron camino para un redescubrimiento del sentido metafísico de las nociones modales[1]. Estos desarrollos, a su vez, trajeron consigo nuevas perspectivas para la especulación filosófica sobre la existencia de Dios y sus atributos. Autores como Alvin Plantinga, Richard Swinburne[2], William Alston[3] o Nicholas Wolterstorff[4], protagonizaron en el mundo académico anglo-sajón un verdadero *revival* de la reflexión racional sobre Dios, que en los últimos años ha dado un giro hacia una auténtica "teología analítica" en sentido estricto[5].

Artículo recibido el día 11 de noviembre de 2017 y aceptado para su publicación el 15 de enero de 2018.

[1] Cf. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*.
[2] Cf. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*.
[3] Cf. W. Alston, *Perceiving God*.
[4] Cf. N. Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*.
[5] Cf. A. Echavarría y F. O'Reilly, 2017, "Teología analítica".

Fuera de consideraciones de tipo metodológico, y salvando las diferencias de cada caso, la mayor parte de los representantes de la teología filosófica analítica tienden a suscribir una cierta forma de "teología del ser perfecto" (*Perfect Being Theology*), que procura afirmar de Dios todas las perfecciones absolutas en su máximo grado[6], o al menos en el grado en el que resultan composibles[7]. En este sentido, muchos de ellos defienden gran parte de los atributos divinos propuestos por el teísmo clásico, como la omnisciencia, la perfección moral, la omnipotencia, etc. No obstante, en algunos casos no dudan en negar parte de los atributos divinos tradicionales, cuando encuentran que estos no son compatibles con otros que consideran irrenunciables. En términos generales se suele dar preeminencia a aquellos atributos que subrayan el carácter personal de Dios, como su libertad, su providencia, su capacidad de interactuar con sus criaturas, etc.

En este contexto, uno de los atributos divinos que menos aceptación encuentra en el ámbito de la filosofía analítica es la simplicidad. La doctrina de la simplicidad divina consiste fundamentalmente en las siguientes dos afirmaciones, conceptualmente conectadas: 1) Dios no está compuesto de partes de ningún tipo (físicas o metafísicas, como materia y forma, sujeto y naturaleza, sustancia y accidente, o esencia y ser)[8]; 2) Dios es idéntico con cualquier propiedad que se le pueda atribuir con verdad[9]. Esta doctrina fue sostenida de manera unánime por el teísmo clásico (Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, etc.), por razones fundamentalmente metafísicas, en la medida en que se consideraba que todo aquello que es compuesto es dependiente en su ser de los elementos de los que está compuesto. En efecto, si Dios es la causa primera que produce todas las demás cosas en el ser, entonces no puede depender de ninguna otra cosa para ser[10].

A pesar de esto, la doctrina de la simplicidad divina es habitualmente considerada por muchos filósofos analíticos como una doctrina oscura y al-

[6] Cf. Th. Morris, "Perfect Being Theology"; B. Leftow, "Why Perfect Being Theology"; J. Speaks, "The Method of Perfect Being Theology".

[7] Cf. Y. Nagasawa, "A New Defence of Anselmian Theism".

[8] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 1-8. Para todas las obras de Tomás de Aquino se usa la versión de *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón (Pompaelone: Univertatis Studiorum Navarrensis), www.corpusthomisticum.org.

[9] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, c. 45: "Quicquid autem est in Deo, est divina essentia".

[10] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 7 y *De potentia* q. 7, a. 1.

tamente contra-intuitiva, cuando no directamente contradictoria[11]. Como ha sido señalado recientemente, la discusión sobre la simplicidad divina es uno de los principales escollos que impiden un diálogo más fecundo entre el tomismo –considerado la expresión más elaborada del teísmo clásico–, y la teología filosófica analítica[12]. Al mismo tiempo, y paradójicamente, es probablemente esta discusión aquella que más atención ha suscitado sobre Tomás de Aquino por parte de los filósofos analíticos. En esta materia, son sus argumentos los que con más frecuencia se ven expuestos, sopesados y discutidos.

Tal es el caso de Alvin Plantinga, quien ha formulado las objeciones más conocidas contra la idea de la simplicidad en el ámbito de la metafísica analítica. Plantinga formuló estas objeciones en su libro *Does God Have a Nature?*, publicado en 1980, como fruto de una presentación en el ámbito de las Aquinas Lectures de Marquette University. En ese breve escrito, Plantinga presenta tres argumentos contra la simplicidad divina. Dos de ellos apuntan directamente contra la consistencia lógica de la idea misma de un Dios absolutamente simple. El tercero señala la incompatibilidad de la simplicidad divina con otros atributos divinos, como el conocimiento divino de las criaturas, o la libertad de la voluntad divina en el acto creador. Esta última es la objeción más persistente dentro de la discusión contemporánea y es, como se verá, la más difícil de responder en los términos en que es habitualmente formulada.

El presente artículo tiene como finalidad analizar la solidez de estas objeciones desde la perspectiva del teísmo clásico de Tomás de Aquino. La exposición estará dividida en seis partes. En primer lugar, se expondrán las dos objeciones de Plantinga contra la consistencia lógica de la doctrina de la simplicidad divina, mostrando brevemente cómo estas pueden encontrar una respuesta explícita en la propia metafísica de Tomás de Aquino. En segundo lugar, se expondrá el argumento contra la compatibilidad entre la simplicidad divina y la libertad del acto creador; a diferencia de los dos anteriores, este argumento no puede ser respondido directamente desde los desarrollos expresos de la metafísica de Tomás de Aquino. En tercer lu-

---

11 Cf. A. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 42-ss. También Q. Smith, "An Analysis of Holiness", 524. R. Mullins, "Simply Impossible: A Case against Divine Simplicity", 181-203.

12 Cf. G. Klima, "Aquinas Reception in Contemporary Metaphysics", borrador publicado en https://www.academia.edu/34857663/Aquinas_Reception_in_Contemporary_Metaphysics [consultado el 10/11/2017].

gar, se mostrará que una elucidación del uso que Tomás de Aquino hace de los conceptos modales de necesidad y posibilidad no es suficiente para bloquear esta objeción, que de hecho puede ser formulada sin recurrir a la semántica de mundos posibles. En cuarto lugar, se explicará cómo la respuesta a esta objeción basada en la distinción entre la necesidad absoluta y la necesidad condicionada de la voluntad divina, propuesta por Stump y Kretzmann, tampoco es una respuesta adecuada al argumento de Plantinga. En quinto lugar, se expondrá la respuesta, propuesta por estos últimos autores, basada en la no identidad transmundana de Dios, mostrando que tampoco resulta satisfactoria para desbaratar la objeción en cuestión. Por último, se expondrá otra respuesta a la objeción de Plantinga, frecuente entre autores tomistas, basada en el carácter extrínseco de las propiedades relacionales de Dios. A este respecto, se aportarán algunos matices que intentan mejorar las versiones existentes de esta respuesta a la objeción, para intentar superar algunas críticas a las que tal respuesta ha sido sometida.

II. Objeción a la consistencia interna de la idea de simplicidad

Comenzaremos analizando los argumentos con los que Plantinga pretende mostrar que la tesis de la simplicidad divina carece de consistencia lógica. Estos argumentos tratan de mostrar la inconsistencia de la idea de que Dios es idéntico con cada una de sus propiedades, es decir, la idea de que Dios no solamente es bueno, sino que es la misma Bondad, no sólo vive, sino que es la misma Vida, etc. El primer argumento afirma que si Dios es idéntico con cada una de sus propiedades, entonces cada una de sus propiedades es idéntica con cada una de sus propiedades, de tal manera que Dios no tiene más que una propiedad; ahora bien, explica Plantinga, esto parece incompatible con el hecho que predicamos de Dios propiedades diversas, como el poder, la misericordia, y muchas otras[13].

El segundo argumento sostiene que si Dios es idéntico con cada una de sus propiedades, entonces Dios es una propiedad auto-ejemplificada; ahora bien, concluye Plantinga, una mera propiedad no podría haber creado el mundo, ni ser omnisciente, ni ser una persona, sino que en todo caso sería un objeto meramente abstracto, sin conocimiento, poder, amor o vida[14].

[13] A. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 47.
[14] *Ibídem*.

Este segundo argumento descansa sobre el presupuesto ontológico de que existe una disyunción excluyente entre los individuos, concebidos como objetos concretos dotados de poder causal, y las propiedades, como objetos abstractos causalmente inertes.

Aunque Plantinga cita y analiza expresamente a Tomás de Aquino en el contexto de estas objeciones, parece no advertir que el propio Aquinate ya se había planteado estas mismas objeciones de manera casi literal. En efecto, el primer argumento es homologable a la primera objeción del artículo 4 de la cuestión 13 de la *Summa Theologiae*, en la que Tomás se pregunta si todos los nombres de Dios, dado que significan su misma esencia, son sinónimos[15]. El segundo argumento, por su parte, es semejante a la segunda objeción del artículo 1 de la misma cuestión, en el que Tomás plantea una aparente dicotomía entre los nombres que significan en abstracto –"bondad", "verdad", etc., que, como tales, no significan nada subsistente–, y los nombres que significan en concreto –"bueno", verdadero", etc., que, como tales, significan siempre algo compuesto–[16].

Tomás de Aquino tiene respuestas explícitas para ambos argumentos. Al primer argumento, responde que, aunque todos los nombres que predicamos de Dios significan la substancia divina, lo hacen según definiciones o nociones [*rationes*] diversas[17]. Esto es así porque nuestro intelecto conoce a Dios a partir de las criaturas, y por eso forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que proceden de Dios hacia las criaturas de modo múltiple[18]. Así, del mismo modo que a las diversas perfecciones de las criaturas corresponde un único principio simple, representado por diversas perfecciones de las criaturas de modo variado y múltiple, también a las variadas y múltiples concepciones que nuestro intelecto forma acerca de Dios corresponde algo uno y completamente simple, entendido imperfectamente según esas diversas concepciones[19]. Por eso puede decirse que "[...] los nombres atribuidos a Dios, aunque signifiquen una única realidad, sin embargo, dado que lo significan bajo razones múltiples y diversas, no son sinónimos"[20].

---

15 Tomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 4, arg. 1.
16 Tomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 1, arg. 2.
17 Tomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 4, c.
18 *Ibídem.*
19 *Ibídem.*
20 *Ibídem.* Ofrezco en todos los casos mi propia traducción, tanto de los textos de Tomás de Aquino como de los demás autores citados.

En este contexto, la bien conocida doctrina de la predicación analógica de los nombres divinos, en la que corresponde distinguir entre el *modus significandi* y la *res significata*, tiene un rol crucial. En efecto, cuando una perfección se predica de una criatura, el nombre utilizado significa tal perfección como distinta de otras según la razón de su definición, “[...] así como cuando el nombre ‘sabio’ dicho del hombre significa alguna perfección distinta de la esencia del hombre, de su potencia, de su ser y de todas las otras cosas”[21]. Ahora bien, cuando ese mismo nombre se predica de Dios, no intenta significar algo distinto de su esencia, de su potencia o de su mismo ser: “Y así, cuando este nombre ‘sabio’ se dice del hombre, de algún modo circunscribe y comprende a la cosa significada. Pero esto no sucede cuando se dice de Dios, sino que deja a la cosa significada como incomprendida, y excediendo la significación del nombre”[22].

Al segundo argumento Tomás responde que, dado que, como ya se dijo, conocemos a Dios a partir de las cosas creadas, los nombres que le atribuimos significan según el modo propio de las criaturas; ahora bien, las criaturas son perfectas y subsistentes en la medida en que son compuestas, razón por la cual los nombres que imponemos para significar algo completo y subsistente significan en concreto[23]. Por su parte, los nombres que se imponen para significar las formas simples, no significan algo como subsistente, sino como una cierta forma en virtud de lo cual una cosa tiene un determinado tipo de perfección[24]. Ahora bien, “[...] dado que Dios es simple y es subsistente, le atribuimos tanto los nombres abstractos, para significar su simplicidad, como los nombres concretos, para significar su subsistencia y su perfección, aunque ambas clases de nombres estén por debajo del modo propio de Él, ya que nuestro intelecto en esta vida no lo conoce tal como Él es”[25].

Estas respuestas de Tomás de Aquino a las objeciones contra la doctrina de la simplicidad divina encuentran en muchas ocasiones fácil acogida en el seno mismo de la filosofía analítica, por múltiples razones. Por una parte, porque la tajante distinción ontológica entre individuos y propiedades,

[21] Tomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 4, c.

[22] *Ibídem*. Para un desarrollo más completo de las relaciones entre la doctrina tomasiana de los nombres divinos y la doctrina de la simplicidad divina, véase J. J. Herrera, “Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?”.

[23] Tomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 1, ad 2.

[24] *Ibídem.*

[25] *Ibídem.*

propuesta por Plantinga, está lejos de ser una tesis unánimemente aceptada. En este sentido William Vallicella ha señalado que no hay nada en nuestros conceptos ordinarios de 'propiedad' y de 'individuo' que sustente la tesis de que son realidades completamente excluyentes[26]. No hay en principio nada ontológicamente imposible en considerar a Dios como un individuo que es, a su vez, una propiedad auto-ejemplificada, o subsistente de suyo; esto es, en cierto sentido, lo que sostiene Tomás de Aquino al afirmar que Dios es el mismo ser subsistente[27].

Por otra parte, la filosofía analítica no carece de las herramientas semánticas para asumir las distinciones tomistas arriba explicadas. De hecho, gran parte de los autores que dentro de esa tradición defienden la identidad de todos los atributos en Dios lo hacen basándose en un argumento muy similar al de Tomás, argumento al que habitualmente llaman *truthmaker defence*. De acuerdo con esta estrategia argumental, Dios es idéntico con los *truthmakers* de todas las predicaciones intrínsecas que hacemos sobre Él[28]. Se entiende habitualmente por *truthmaker* una porción de la realidad o, más estrictamente, una entidad que "hace verdadera" una proposición. El "hacer verdadera" una proposición no se entiende en un sentido de la causalidad eficiente, sino en el sentido de "hacer necesaria lógicamente" la verdad de dicha proposición[29]. Según la *truthmaker defence*, cuando hacemos proposiciones del tipo "Dios es omnipotente" o "Dios es sabio", que atribuyen a Dios propiedades intrínsecas, aunque estas predicaciones tengan "sentidos" diferentes, hay realmente un único "referente" para todas ellas[30], que es Dios mismo, y que es el único *truthmaker* que hace verdaderas todas esas proposiciones. Así, "[...] decir que Dios es idéntico con su omnisciencia es simplemente decir que Dios es idéntico con el *truthmaker* de la proposi-

---

26 W. F. Vallicella, "Divine Simplicity: A New Defense".

27 Tomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 11.

28 J. E. Brower, "Making Sense of Divine Simplicity".

29 Cf. D. Armstrong, 2004, *Truth and Truth-makers*.

30 Norman Kretzmann y Eleonore Stump recurren a la distinción "fregeana" entre "sentido" y "referencia", para explicar cómo los distintos nombres atribuidos a Dios pueden significar distintas manifestaciones de una misma realidad (E. Stump-N. Kretzmann, "Absolute Simplicity", 356-357). No obstante, pero como señala J. Ross, usando las nociones de "significación" y de "intención" de C. I. Lewis, es más adecuado decir que en las predicaciones de los diversos atributos divinos la "referencia" es en cada caso distinta, aunque haya un mismo "referente" (J. Ross, "Comments on 'Absolute Simplicity'", 383-384).

ción ‘Dios es omnisciente’”[31]. Por estas razones, las dos objeciones de Plantinga contra la consistencia lógica de la idea de la simplicidad divina, cuya respuesta ya fue anticipada por el propio Tomás de Aquino, han tenido poco recorrido en el ámbito de la filosofía analítica de la religión.

III. Objeción a la compatibilidad entre simplicidad divina y libertad del acto creador

Ahora bien, además de las objeciones ya explicadas, Plantinga presenta en la obra mencionada otro argumento contra la simplicidad divina, que no pretende probar la inconsistencia interna de la idea de la simplicidad divina, sino sólo su absoluta incompatibilidad con otros atributos divinos. A diferencia de los argumentos anteriores, este otro no está construido sobre la base de predicaciones de atributos esenciales de Dios, sino sobre atribuciones que hacemos a Dios en cuanto tiene alguna relación contingente con las criaturas, como por ejemplo el haberlas creado, o el conocerlas.

El argumento busca demostrar que si podemos predicar con verdad de Dios acciones contingentes como el “haber creado a Adán”, o “saber que Adán ha pecado”, entonces Dios tiene que tener propiedades accidentales y, por consiguiente, no puede ser idéntico con ellas, pues de otro modo estas propiedades serían necesarias. Según Plantinga, una propiedad es “accidental” si es contingente, es decir, si no se puede atribuir con verdad a un individuo “en todo mundo posible”, sino sólo en alguno o algunos de ellos. Si, en cambio, una propiedad se predica con verdad de un individuo en todo mundo posible, entonces esa propiedad no es accidental, sino necesaria y esencial[32].

Plantinga no ignora que, en un planteamiento metafísico como el de santo Tomás, no sería del todo apropiado tratar como propiedades de Dios aquellas atribuciones predicativas que dicen alguna relación a las criaturas. No obstante, cree inevitable concluir que tales atribuciones “caracterizan” a Dios según aspectos contingentes. Dice Plantinga:

> En esencia, Tomás de Aquino (tal como yo me lo represento) rechaza la afirmación de que Dios tiene propiedades accidentales al negar que cosas

[31] W. F. Vallicella, “Divine Simplicity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/divine-simplicity/>.

[32] A. Plantinga, *The nature of Necessity*, 46-56.

> como *haber creado a Adán* o *saber que Adán ha pecado* sean propiedades. No veo que esto sea de ayuda; porque incluso si *haber creado a Adán* no es una *propiedad*, es en cualquier caso algo que *caracteriza* a Dios, y es algo que, al caracterizarlo, lo hace ser diferente de lo que habría sido si no lo hubiese caracterizado. Parece completamente errado decir que la proposición *Dios ha creado a Adán* caracteriza a Adán, pero no a Dios, o que dice algo acerca del primero, pero no acerca del último. Si yo sé que Dios ha creado a Adán, entonces sé algo tanto acerca de Dios como acerca de Adán. El que llamemos a esta característica 'propiedad' o no, no hace realmente ninguna diferencia; si no es una propiedad, es en todo caso algo que se parece mucho a una propiedad. Así, entre las características de Dios, encontraremos algunas de las que Él no podría haber carecido y algunas (*haber creado a Adán*, por ejemplo), de las que podría haber carecido. No necesitamos llamar a esto composición de esencia y accidentes, pero la distinción permanece: algunas de las características de Dios lo caracterizan en todo mundo posible, y otras no[33].

El argumento parte de la asunción de que Dios es libre, razón por la cual su acción debe estar abierta a posibilidades alternativas. En definitiva, si Dios es libre, entonces Dios no es Creador "en todo mundo posible", ni crea los mismos individuos en todos aquellos mundos posibles en los que es Creador. Pero entonces es inevitable concluir que Dios debe tener algunas propiedades intrínsecas contingentes y, por tanto, accidentales, como la de "ser creador" o "crear estas o aquellas cosas". Si esto es así, se vuelve difícil negar que Dios carezca de todo tipo de composición metafísica, ya que al menos estaría compuesto de sustancia y accidentes. Dado que Plantinga no cree conveniente renunciar a afirmar la libertad divina en el acto creador, opta por deshacerse de la doctrina de la simplicidad[34].

---

33 A. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 42-43.

34 Plantinga añade un complemento a este argumento, para mostrar que, así como no tiene sentido negar la composición sustancia-accidente en Dios, tampoco tiene sentido negar en Él la composición acto-potencia. En efecto, dado lo expuesto más arriba, Plantinga concluye que se puede afirmar que Dios carece actualmente de propiedades que podría tener, como, por ejemplo, la de crear personas que aún no ha creado y, por tanto, está en potencia con respecto a estas propiedades (*ibídem*, pp. 44-46). Esta objeción está formulada por Plantinga bajo el supuesto expreso de la negación del carácter atemporal de Dios; tratar en este artículo esta objeción en profundidad implicaría entrar en discusión con la tesis temporalista de Plantinga, y nos desviaría de nuestro propósito principal,

Atendiendo los términos en que está formulada, esta objeción es sin lugar a dudas más complicada de responder que las objeciones tratadas en la sección anterior. Por una parte, no es posible esperar encontrar en Tomás de Aquino una objeción contra la simplicidad divina formulada en términos semejantes a estos –a saber, recurriendo a la semántica de mundos posibles–, por lo que mucho menos entonces cabe esperar una respuesta explícita a esta objeción. Por otra parte, respuestas formuladas en términos similares a los de la *truthmaker defence*, explicada en la sección anterior, sólo valen para dar cuenta de la identidad de Dios con sus propiedades intrínsecas esenciales (su bondad, su vida, etc.), pero no son aplicables al caso de predicaciones que implican alguna relación de Dios hacia las cosas creadas. En efecto, si se afirmase que Dios mismo es, sin más, el referente o *truthmaker* de la proposición "Dios es el creador de Adán" –y dado que un *truthmaker* es aquella entidad que hace necesaria lógicamente la verdad de una proposición–, entonces Dios sería creador de Adán en todo mundo posible, y entonces el acto de creación no sería contingente, sino necesario.

IV. Distinciones modales en Tomás de Aquino y reformulación de la objeción

Una particularidad de esta última objeción presentada por Plantinga es que está formulada en términos semánticos de "mundos posibles", que es el lenguaje común que la metafísica analítica ha adoptado en las últimas décadas. Más allá de la interpretación ontológica que se haga de este lenguaje ("realista"[35], "ficcionalista"[36], "combinatoria"[37], o "disposicionalista"[38]), es claro que la semántica de mundos posibles ha jugado un papel decisivo en el giro metafísico de la filosofía analítica. En muchos casos, se ha convertido en una herramienta conceptual aceptada como apta para expresar la distinción entre la necesidad y la posibilidad como modalidades *de re*, y no meramente *de dicto*[39]. Según este modo de expresarse, se llama "necesario"

---

que es tratar las objeciones a la doctrina de la simplicidad divina. Para una respuesta a este argumento, véase E. Stump-N. Kretzmann, "Absolute Simplicity", 370, y W. M. Grant, "Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom", 130-131.

35 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds,*

36 G. Rosen, *Modal ficcionalism*.

37 D. Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibility*.

38 S. Mumford, *Dispositions*.

39 A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 9-ss.

a aquello que se da en todo mundo posible, se llama “posible” a aquello que se da en al menos un mundo posible, y se llama “contingente” aquello que se da sólo en alguno o algunos mundos. Un “mundo posible”, a su vez, expresa un conjunto de proposiciones, internamente consistentes desde un punto de vista lógico, que representa un estado total de cosas contra-fáctico, es decir, una manera posible en que el conjunto total de las cosas podría haber sido. Dada la universal aceptación de este modo de concebir las modalidades, la objeción presentada por Plantinga, y explicada en la sección anterior, resulta *a priori* un obstáculo mayor para quien quiera mantener la doctrina de la simplicidad divina en el contexto de la metafísica actual.

Ahora bien, por esta misma razón, podría pensarse que esta objeción de Plantinga a la doctrina de la simplicidad divina sólo es válida para quien admite los términos de la semántica modal en los que está planteada. En efecto, todo el argumento descansa sobre el supuesto de que, si el acto creador es libre, entonces no es necesario, sino contingente, y que, por tanto, es accidental. Ahora bien, dado que el uso metafísico que el teísmo clásico, y en particular, Tomás de Aquino hace de los conceptos de “necesidad”, “posibilidad” y “contingencia” no es directamente homologable al uso habitual de estos términos en la metafísica analítica, podría suceder que, según el Aquinate, estas categorías no se aplicasen de un modo tan claro y unívoco al acto creador; así, quizás la voluntad divina creadora no pueda calificarse estrictamente como necesaria o contingente en el sentido contemporáneo de estos términos. Para saber si esta manera de bloquear el argumento de Plantinga podría tener éxito, conviene aclarar, de modo conciso, algunos aspectos de la metafísica modal de santo Tomás.

Para el Aquinate, el término “posible” tiene diversos sentidos, según que se oponga a lo “necesario” o a lo “imposible”. El primero de los sentidos aparece definido en el comentario de Tomás al *Peri hermeneias.* Allí se define como “necesario” aquello que en su naturaleza está determinado sólo a ser, y como “posible”, a aquello que no está completamente determinado ni a ser ni a no ser; Tomás atribuye estas definiciones a Boecio, quien a su vez las habría tomado de Filón[40]. Según estas definiciones, lo “necesario” y lo “posible” se oponen uno a otro, siendo “posible” casi sinónimo de “contingente”. Según este uso, la distinción entre lo “necesario” y lo “posible-contingente” atiende al carácter que tienen los entes en virtud de la naturaleza de sus causas próximas. Llamamos a ciertos entes “necesarios” en la medida

[40] Tomás de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14 n. 8.

en que son producidos en virtud de causas no impedibles, y los llamamos "contingentes" (o posibles en el sentido arriba explicado) si son producidos en virtud de causas impedibles. En este sentido, lo necesario y lo contingente son "accidentes del ente en cuanto ente"[41], es decir, son nociones cuya división afecta al ente creado en cuanto tal, funcionando como una especie de trascendentales disyuntos, de modo tal que todo ente creado es o bien "posible-contingente" o bien "necesario".

Ahora bien, si esto es así, no se puede decir propiamente que Dios mismo –y, por tanto, su voluntad creadora– sea una causa ni "necesaria" ni "posible-contingente". Como explica Tomás:

> … debe concebirse a la voluntad divina como [situada] fuera del orden de los entes existentes, como una cierta causa que produce todo el ente y todas sus diferencias. Ahora bien, lo posible y lo necesario son diferencias del ente; y por eso a partir de la misma voluntad divina se origina la necesidad y la contingencia en las cosas, y la distinción de ambas en razón de las causas próximas: pues para los efectos que quiso que fueran necesarios, dispuso causas necesarias; pero para los efectos que quiso que fueran contingentes, ordenó causas que actúan contingentemente, es decir, que pueden decaer. Y de acuerdo con la condición de estas causas, los efectos se llaman necesarios o contingentes, aunque todos dependan de la voluntad divina como de su causa primera, la cual trasciende el orden de la necesidad y la contingencia[42].

Esta forma de distinguir lo necesario y lo posible-contingente podría proporcionar una fácil salida a la objeción planteada por Plantinga. Por una parte, si la distinción entre lo posible y lo necesario es, por así decir, interna a la creación, y no puede aplicarse a Dios mismo, entonces el ámbito de lo posible queda acotado al rango de lo que Dios efectivamente haya decidido crear. Parece entonces que el lenguaje de "mundos posibles", que intenta definir lo posible y lo necesario en términos trans-mundanos, yendo más allá del plano de lo actualmente existente, traería implícita la pretensión de situarnos en un ámbito de consideración meta-creado. Esta pretensión nos conduciría a una consideración de lo posible que no podría ser más que una

41 Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 30.
42 Tomás de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14 n. 23.

ficción mental, una mera posibilidad lógica, no metafísica. Por otra parte, por lo explicado más arriba, parece que no estamos legitimados para predicar ninguna modalidad de la voluntad divina, por lo que no tiene sentido decir que la voluntad de Dios de crear a Adán sea propiamente ni necesaria ni contingente. Del mismo modo que Dios es "atemporal", por tener un modo de duración superior al tiempo, podríamos decir que en algún sentido es "amodal", por tener un modo de existencia superior a la necesidad y la contingencia propias de lo creado.

Ahora bien, es imprescindible aclarar que Tomás utiliza también el término "posible" en un sentido según el cual no se opone a lo "necesario", sino que se subalterna a él, en la medida en que tanto lo posible como lo necesario se oponen a lo imposible. Como dice en la *Summa contra gentiles*: "Hay algún posible que sigue a lo necesario. Pues lo que es necesario que sea, es posible que sea, ya que lo que no es posible que sea, es imposible que sea, y lo que es imposible que sea, es necesario que no sea [...]"[43]. Este sentido de lo posible es el que Tomás de Aquino caracteriza como posible "absolutamente", por contraposición a lo que es posible "según alguna potencia"[44]. Como explica en la *Summa Theologiae*, "[...] algo se dice posible o imposible absolutamente a partir de la relación entre los términos; posible, ciertamente, porque el predicado no repugna al sujeto, como que Sócrates se siente; en cambio [se dice] imposible absolutamente, porque el predicado repugna al sujeto, como que el hombre sea asno"[45]. La posibilidad entendida en términos "absolutos", como no repugnancia entre el sujeto y el predicado, no es mera posibilidad "lógica", porque, aunque no se defina por relación a una potencia, no obstante, le corresponde alguna potencia real. En efecto, lo posible absoluto que no está contenido en la potencia activa o pasiva de la criatura, está sin embargo contenido en la misma potencia activa de Dios, que contiene en su virtud todo aquello que puede tener razón de ente[46].

Ahora bien, es claro que este segundo sentido de lo posible tampoco puede ser directamente homologado al sentido en que en la metafísica actual se habla de mundos posibles. En efecto, la posibilidad absoluta se predica de todo aquello que, por no implicar contradicción, puede ser creado

---

[43] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 86 n. 7.
[44] Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 1 a. 3 co.
[45] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* Iª q. 25 a. 3 co.
[46] *Ibídem*; también *De potentia*, q. 1 a. 3 co. y *Summa Theologiae*, Iª q. 14 a. 9 co.

por Dios, y no de cualquier estado de cosas contra-fácticos expresable mediante conjuntos de proposiciones lógicamente consistentes, y que abarcan tanto a Dios como a las criaturas actuales o posibles. No obstante, este sentido de la posibilidad –a saber, la posibilidad absoluta– permite expresar la objeción de Plantinga, conservando su sentido, y sin recurrir al lenguaje de mundos posibles. En efecto, salvo que se pretenda negar que las cosas podrían haber sucedido de otro modo que como efectivamente han sucedido, la verdad esencial expresada al decir que "hay mundos posibles en los que Dios no crea o crea otros entes" es fácilmente sustituible por expresiones equivalentes como "era posible que Dios no crease" o "era posible que Dios hubiese creado otra cosas que las que actualmente ha creado", expresiones que se refieren a posibilidades absolutas.

Ahora bien, estas expresiones corresponden a afirmaciones que el propio Tomás de Aquino podría suscribir sin inconveniente. En efecto, dado que, según Tomás, Dios tiene libre arbitrio, no quiere por necesidad las cosas distintas de sí mismo, sino libremente[47]. Esto implica que, como afirma en *De potentia*, "[...] la voluntad de Dios está abierta a opuestos, porque no está determinada a un único objeto. Pues puede hacer esto o no hacerlo, o hacer esto o aquello"[48]. Y, más claramente, en *Summa Contra Gentiles*:

> Todo cuanto no implica contradicción cae bajo la potencia divina, como se ha mostrado. Ahora bien, hay muchas cosas que no se encuentran en las cosas creadas que, sin embargo, si existiesen, no implicarían contradicción: [...]. Por consiguiente, hay muchas cosas que caen bajo la virtud divina y que no se encuentran en la naturaleza de las cosas. Ahora bien, todo aquello que hace algunas cosas y no hace otras de las cosas que puede hacer, obra por elección de la voluntad, y no por necesidad de naturaleza. Por consiguiente, Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad[49].

A la luz de estos textos citados resulta evidente que, para Tomás de Aquino, puede hablarse de estados de cosas absolutamente posibles que, aunque no sean actualmente objeto de la voluntad creadora de Dios, podrían serlo o haberlo sido. Es necesario aclarar, no obstante, que para Tomás de Aqui-

---

47 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 19 a. 10 co.

48 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 1, a. 6, ad 7. Ver también Summa Theologiae, q. 19, a. 10, ad 2: "[...] ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse".

49 Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* II, c. 23, n. 5.

no el hecho de que Dios no quiera las cosas distintas de sí con necesidad, y que sea posible que quiera otras cosas, no implica que se pueda decir, en sentido estricto, que su voluntad respecto de ellas es “contingente”. En este sentido, Tomás se plantea a sí mismo la siguiente objeción:

> Lo que no es necesario que sea es equivalente a lo que es posible que no sea. Por consiguiente, si no es necesario que Dios quiera algunas de las cosas que quiere, es posible que no quiera aquello; y es posible que Él quiera aquello que no quiere. Por consiguiente, la voluntad divina es contingente hacia opuestos. Y así es imperfecta, porque todo lo contingente es imperfecto y mudable[50].

Es claro que esta objeción se basa en un uso equívoco de los sentidos de lo posible arriba explicados. La voluntad de Dios no puede ser “contingente” en el sentido en que lo “posible-contingente” se opone a lo necesario, es decir, en el sentido de que no es una causa defectible o impedible y, por tanto, imperfecta. Ahora bien, como explica correctamente Stump[51], en la respuesta a esta misma objeción, Tomás no niega que sea posible en un sentido absoluto que Dios quiera otras cosas que las que quiere, sino que se limita a afirmar que el hecho de que “[...] Dios no quiere algunas de las cosas que quiere no se debe a un defecto de la voluntad divina, sino a un defecto que compete a lo querido según su razón propia, a saber, porque es tal que sin él, la bondad perfecta de Dios puede existir”[52]. En otros términos, el hecho de que hubiese sido posible que Dios no crease en absoluto, o que crease otras cosas que las que ha decidido crear, no se debe a una imperfección de la voluntad divina, sino a que ninguna criatura actual o posible es objeto necesario de la voluntad creadora de Dios.

Ahora bien, es precisamente esta última afirmación la que, según Plantinga, parece estar en entredicho si uno acepta la simplicidad divina. Y no hace falta recurrir a la semántica contemporánea de mundos posibles para formular un argumento que muestre esta aparente incompatibilidad. En este sentido, la objeción de Plantinga se puede reformular del siguiente

[50] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 19 a. 3, arg. 4.

[51] E. Stump, *Aquinas*, 114. No obstante, la consecuencia que extrae, en el sentido de que Tomás podría admitir entonces que Dios mismo podría ser distinto de los que es, no me parece acertada, por lo que veremos después.

[52] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 19 a. 3, ad 4.

modo: Si Dios es simple, Dios es necesariamente idéntico con su voluntad; pero Dios quiere voluntariamente crear; por lo tanto, si Dios es simple, Dios es necesariamente idéntico con su voluntad de crear; por lo tanto, si Dios es simple, no es posible para Él no crear, pues si lo fuera, su voluntad de crear sería una determinación accidental de la que podría haber carecido.

El propio Tomás de Aquino parece haberse acercado a una formulación similar de este problema en la *Summa Contra Gentiles*, aunque no lo presenta como una objeción contra la simplicidad divina –que considera suficientemente demostrada y cuyo cuestionamiento sería impensable en el contexto de su metafísica–, sino como un argumento contra el carácter libre de la voluntad divina: "Si la voluntad divina es por necesidad la bondad divina y el ser divino, podría parecer a alguno que las otras cosas también existen por necesidad, puesto que quiere las otras cosas queriendo su propia bondad, como se ha probado más arriba"[53]. El hecho de que pueda formularse sin recurrir a la semántica de mundos posibles, muestra que la impugnación de esta forma de semántica modal no es suficiente para bloquear el argumento de Plantinga. Conviene entonces analizar otros intentos de dar respuesta a este argumento.

V. Respuesta basada en la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética

El primer y más reconocido intento de dar respuesta al argumento de la incompatibilidad entre simplicidad divina y creación libre desde una perspectiva que pretende hacer justicia a los principios filosóficos de Tomás de Aquino se encuentra en un famoso artículo de Eleonore Stump y Norman Kretzmann, publicado en 1985 en la revista *Faith and Philosophy*. Para responder al problema, los autores recurren a la distinción entre la "necesidad absoluta" y la "necesidad hipotética" en relación con la voluntad divina. Antes de reseñar su posición, conviene recordar brevemente el sentido de esta distinción.

Según Tomás de Aquino, se dice que algo es necesario absolutamente "[...] a partir de la relación entre los términos, como cuando el predicado está en la definición del sujeto [...]", mientras se llama necesario hipotéticamente, o *ex suppositione* a aquello que, sin ser necesario por la definición

[53] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, c. 81 n. 1.

de sus términos, una vez supuesto que se da, no puede no darse, al modo como es necesario el que Sócrates se siente, supuesto que se sienta[54]. Tomás utiliza esta distinción para dar cuenta de la diferencia entre el modo en que la voluntad de Dios quiere su propia bondad, y el modo en que quiere las cosas distintas de sí. En efecto, explica, con relación a la voluntad divina, algunas cosas de las que Dios quiere son necesarias absolutamente, pero no todas[55]. Ciertamente, la voluntad de Dios tiene una relación necesaria con su propia bondad, que es su objeto propio; en cambio a las cosas distintas de sí mismo, las quiere en cuanto se ordenan a su propia bondad como a su fin[56]. Ahora bien, dado que la bondad de Dios es perfecta, y puede subsistir sin las demás cosas, que no añaden nada a su perfección, el que quiera las otras cosas distintas de sí mismo no es necesario absolutamente; sin embargo, "[...] es necesario *ex suppositione*, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad no puede cambiar"[57]. En otros términos, supuesto que Dios ha decidido crear libremente, es hipotéticamente imposible que no haya decidido crear lo que efectivamente ha decidido crear.

Stump y Kretzmann, creen encontrar en esta distinción entre los objetos queridos por Dios con necesidad absoluta y los objetos queridos por Dios con necesidad hipotética, la clave para deshacer la objeción de Plantinga contra la simplicidad divina. Según estos autores, el acto creador de Dios no es en sí mismo lógica o absolutamente necesario; ahora bien, dado que Dios es eterno e inmutable, no podemos decir, en un sentido estricto, que Dios pudo no haber querido crear[58]. No obstante, como la voluntad de Dios de crear no es absolutamente necesaria, podemos decir correctamente que "pudo haber sido el caso" que Dios no quisiese crear[59]. Supuesto que el mundo actual –entendiendo por "mundo" el conjunto de proposiciones que expresan el estado total de cosas actual– es un mundo en el que Dios quiere crear, entonces, aunque hay mundos posibles en los cuales Dios no quiere crear,

> ... ninguno de esos mundos cae bajo ninguna de las ramificaciones de la línea temporal del mundo actual. Considerado en abstracto, que Dios no

---

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 19 a. 3 co.
55 *Ibídem.*
56 *Ibídem.*
57 *Ibídem.*
58 E. Stump-N. Kretzmann, "Absolute Simplicity", 368.
59 *Ibídem.*

> cree es lógicamente posible [...]. Pero dado que Dios es atemporal y quiere crear, no puede haber ninguna ramificación de la línea temporal del mundo en la cual el no querer crear le pueda ser atribuido correctamente. Así, el que Dios quiera crear es necesario, pero sólo condicionalmente, dado el hecho de que Él crea"[60].

Si a esto sumamos el hecho de que Dios es atemporal, la decisión de crear también será atemporal, de modo que, en rigor, nunca ha habido un instante en el que hubiese sido posible que Dios no crease[61]. Según estos autores, aunque en este planteamiento la voluntad de Dios está "necesitada" –porque no es posible atribuir a Dios el no querer crear–, esto no elimina la libertad de su voluntad, porque cuáles posibilidades lógicas sean actualizadas y cuáles no depende de la voluntad de Dios[62]. Ahora bien, el hecho de que el "querer crear" caracterice a Dios sólo en algunos mundos posibles, mientras que el querer su propia bondad lo caracterice en todos ellos, no autoriza a establecer una distinción real en el interior de la misma naturaleza de Dios, sino sólo una distinción lógica basada en los diversos objetos de su voluntad[63]. En efecto, Dios se quiere a sí mismo y a todo lo demás que quiere mediante un único acto de su voluntad. Ahora bien,

> ... por el hecho de que algunos, pero no todos los objetos de ese único acto de su voluntad pudieron haber sido distintos de los que son, estamos autorizados a trazar una distinción lógica entre objetos condicional y absolutamente necesitados de ese único acto de voluntad; pero nada de eso nos autoriza a afirmar que el acto de la voluntad no es uno y el mismo, que hay dos actos realmente distintos de voluntad, o un acto de voluntad con dos partes realmente distintas"[64].

De este modo, del hecho de que la voluntad divina tenga distintos objetos, queridos con distintos tipos de necesidad, no se seguiría ningún inconveniente para afirmar al mismo tiempo simplicidad divina.

60 *Ibídem*, 368-369.
61 *Ibídem*, 367.
62 *Ibídem*, 369.
63 *Ibídem*, 371.
64 *Ibídem*, 371-372.

Considero que esta propuesta de Stump y Kretzmann no constituye una respuesta adecuada al argumento de Plantinga que plantea una incompatibilidad entre la simplicidad divina y la libertad del acto creador de Dios. Al decir que, dado que Dios ha decidido crear (y crear el conjunto de criaturas que ha creado) es imposible *ex suppositione* que Dios no haya decidido crear lo que efectivamente ha creado, no soluciona el problema, pues sigue siendo verdad que la decisión divina de crear lo que ha decidido efectivamente crear no se produce con necesidad absoluta. Por lo tanto, sigue siendo verdad que, aunque no es posible "ya" –dado que ha decidido crear– que Dios no haya decidido crear, o que haya decidido crear otras cosas distintas, esto "podría haber sido posible"[65]. Es decir, podría haber sido el caso que Dios tomase otra decisión desde toda la eternidad.

Es verdad que esto ya no es posible en nuestra línea temporal actual, y que, según Tomás de Aquino, el hecho de que algo ya haya sucedido impone incluso una restricción a la posibilidad entendida en sentido absoluto[66]. En efecto, ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que ha sucedido no haya sucedido, porque esto implica contradicción. Ahora bien, aunque Tomás no la haga de modo explícito, parece necesario aquí distinguir dos niveles de "posibilidad absoluta". Una cosa es, en efecto, aquello que no implica contradicción considerado en sí mismo, haciendo abstracción de toda circunstancia actual –al modo como, por ejemplo, no implica contradicción pensar que no haya habido creación, o que hayan existido en el pasado otras criaturas que las que efectivamente han existido–. Otra cosa distinta es, en cambio, aquello que no implica contradicción dada una determinada hipótesis –en el sentido en que es posible que mañana llueva, pero no es posible ya que ayer se haya producido un terremoto en Madrid–.

Esta distinción está implícita en santo Tomás, desde el momento en que afirma de modo expreso que "[...] hay algunas cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura, que sin embargo ni serán ni han sido"[67]. Tomás reconoce un ámbito objetivo propio para lo "meramente posible", es decir, para todas aquellas cosas que, por no implicar en sí mismas contradicción, están contenidas en la potencia activa de Dios, aun cuando sea ya necesario

65 Hago propia esta expresión, sugerida por B. Leftow, "Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom", 28.

66 En este sentido, suscribo la interpretación de Brian Leftow, según la cual para Tomás de Aquino, en sentido estricto, lo posible varía según el tiempo. Ver B. Leftow, "Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom", 24.

67 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 14 a. 9 co.

ex suppositione que esa potencia no se haya ejercido, ni se vaya a ejercer de ningún modo. Así, del hecho de que, dada la eternidad del acto creador de Dios, no haya ningún instante en el que la decisión de crear las cosas que Dios ha decidido actualmente crear no haya sido hipotéticamente necesaria, no se concluye de ahí que las otras alternativas dejen de ser posibles, en este sentido más amplio de lo posible. Por esta razón, la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta no es suficiente para responder al argumento de Plantinga.

VI. Respuesta basada en la no identidad transmundana de Dios

En su respuesta al problema de la compatibilidad entre simplicidad divina y libertad del acto creador, Stump y Kretzmann hacen algunas consideraciones adicionales que constituyen de suyo una estrategia específica frente al argumento de Plantinga, y que merecen un análisis pormenorizado. Estas consideraciones implican, como ellos mismos lo admiten, un "debilitamiento" de las afirmaciones básicas concernientes a la simplicidad divina[68]. Según Stump y Kretzmann, cuando Tomás de Aquino afirma que todo lo que predicamos de Dios es necesario y esencialmente verdadero respecto de Él, esto significa únicamente que dentro de cada subconjunto de mundos posibles, que emanan y se ramifican como distintas líneas temporales a partir de un mismo estado inicial posible de cosas, la naturaleza de Dios está completa e inmutablemente determinada[69]. Ahora bien, esto no implica que haya una identidad absoluta de Dios a través de distintos mundos posibles. En otros términos, habría que admitir que Dios pueda tener propiedades intrínsecas contingentes, aunque no se les pueda llamar propiamente "accidentes".

Eleonore Stump presenta un elaborado argumento para fundamentar esta tesis en su extraordinario libro *Aquinas* (2003). Allí, a través de un análisis de lo que Tomás entiende por propiedades accidentales, Stump pretende explicar cómo la negación tomista de la existencia de accidentes en Dios, y la insistencia de Tomás en que Dios es idéntico con su propia naturaleza, no tiene las implicaciones que tendría si estas afirmaciones se interpretaran de acuerdo con las nociones modales entendidas en su sentido contempo-

[68] E. Stump-N. Kretzmann, "Absolute Simplicity", 369.
[69] *Ibídem*.

ráneo[70]. Según Stump, cuando el Aquinate describe lo que es un accidente, no lo caracteriza como es habitual en la metafísica contemporánea, es decir, como una propiedad que una cosa tiene en algún mundo posible, pero no en todos los mundos posibles en los que en esa cosa existe[71]. Antes bien, para Tomás de Aquino, un accidente sería simplemente algo que tiene sólo un ser "incompleto"[72].

Ahora bien, según Tomás (interpretado por Stump), como las criaturas son limitadas, sólo algunas de sus partes metafísicas son necesarias e invariables, y tienen un ser completo, mientras que las partes variables de éstas, es decir, aquellas que las criaturas tienen en algunos, pero no en todos los mundos posibles en los que existen, tienen el tipo de ser incompleto que corresponde a los accidentes[73]. Dios, en cambio, es metafísicamente perfecto e ilimitado, y, por esa razón, incluso aquello que es variable en Él de un mundo a otro tiene un ser completo[74]. Como conclusión: "Si esto es correcto, entonces este es el sentido en que debemos entender que Dios no tiene accidentes, no que Dios es exactamente el mismo en todos los mundos posibles en los que existe, sino que en Dios no hay absolutamente nada incompleto o insubstancial en ningún respecto, aun cuando Dios no es idéntico en todos los mundos posibles"[75].

Según Stump, tampoco el hecho de que Dios sea idéntico con su propia naturaleza, como lo exige la doctrina de la simplicidad divina, implica que Él sea idéntico en todo mundo posible. De acuerdo con la doctrina de Tomás de Aquino, explica Stump, también los ángeles son idénticos con su propia naturaleza, y sin embargo esto no impide que ellos puedan tener propiedades variables, como desplazarse de lugar, adquirir conocimiento, etc[76]. Por lo tanto, según Stump, sea lo que sea que signifique que una cosa es idéntica con su naturaleza, eso no es incompatible con que tal cosa pueda tener propiedades intrínsecas variables a través de mundos posibles[77]. En definitiva, para Tomás de Aquino, "[...] la negación de que Dios tenga accidentes no implica que Dios es idéntico en todos los mundos posibles

70 E. Stump, *Aquinas*, 111.
71 *Ibídem*, 111-112.
72 *Ibídem*.
73 *Ibídem*, 113.
74 *Ibídem*.
75 *Ibídem*.
76 *Ibídem*, 114.
77 *Ibídem*, 115.

en los que Él existe, y la afirmación de que Dios es su misma naturaleza no implica que Dios es necesariamente todo lo que Él es"[78].

Considero que esta argumentación de Stump se puede evaluar desde dos puntos de vista diferentes: 1) como interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino; 2) como solución al problema de la aparente incompatibilidad entre simplicidad divina y libertad creadora. Como interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino, considero que la lectura que hace Stump no es acertada. Es verdad que la concepción tomista de lo que es un accidente, como algo que sólo puede existir en otro, difiere de la concepción contemporánea, que lo entiende como propiedad contingente. Pero esto es así por las razones opuestas a las que Stump sugiere. Según ella, no todo lo que se predica contingentemente de algo es un accidente de esa cosa. Para Tomás, por el contrario, no todo lo que es un accidente de una cosa se predica contingentemente de ella, dado que hay algunas propiedades accidentales que pertenecen necesariamente a la naturaleza de determinadas sustancias, y son causadas por los principios esenciales de estas[79]. Ahora bien, si alguna determinación se predica contingentemente de alguna cosa, se trata sin lugar a dudas de un accidente de ella[80].

Por otra parte, la argumentación de Stump descansa sobre la afirmación de que del hecho de que Dios sea idéntico con su naturaleza no se sigue que sea idéntico con todo lo que hay en él. Para esto compara, como se ha visto, el caso de Dios con el de los ángeles, mostrando que tanto uno como los otros son idénticos con su propia naturaleza, sin que por eso dejen de tener propiedades mudables. Ahora bien, Stump omite en este contexto un aspecto que es esencial a la doctrina metafísica de Tomás de Aquino, a saber, la afirmación de que Dios no solamente es idéntico con su naturaleza –como es el caso de los ángeles–, sino que además es idéntico con su mismo ser, razón por la cual Él es absolutamente simple, mientras que los ángeles no lo son[81].

---

78 *Ibídem*.

79 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 2 a. 6 co.

80 En efecto, como explica Tomás, no es lo mismo un accidente, como realidad que pertenece a alguno de los géneros en los cuales se divide el ente por sí, que aquello que es "ente por accidente", es decir, que aquello que tiene un ser co-incidental y, por tanto, es contingente; no obstante, todo aquello que es ente por accidente, y por tanto, es contingente, se da en virtud la inhesión de alguna determinación accidental en un sujeto al que tal determinación no pertenece esencialmente. Cf. Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 9 n. 1.

81 Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* II, c. 52.

Este aspecto es decisivo, porque para santo Tomás la distinción entre una sustancia y todo lo que inhiere en ella –es decir, la distinción entre sustancia y accidentes– es, por así decir, un "efecto formal" de la participación del ser. Si una cosa no se identifica con todo lo que hay en ella, se debe fundamentalmente a que tiene el ser que tiene por participación, y por eso no se identifica con el ser que tiene. Como afirma en la *Summa Contra Gentiles*:

> … en las cosas cuyo ser no es subsistente, lo que inhiere en el existente fuera de su ser está ciertamente unido al existente, pero no es uno con su ser, salvo por accidente, en cuanto es uno el sujeto que tiene ser y lo que hay además del ser: así como es evidente que en Sócrates, además de su ser sustancial, inhiere lo blanco, que ciertamente es diverso de su ser sustancial; pues no es lo mismo ser Sócrates y ser blanco, a no ser por accidente"[82].

Ahora bien, de lo anterior se sigue que en Aquél que es el mismo ser subsistente no puede haber o inherir nada que no sea absolutamente idéntico con su mismo ser. Pero entonces, contrariamente a lo que afirma Stump, Dios es necesariamente todo lo que Él es, y nada de lo que hay en él es contingente. En efecto, si en los ángeles –aun siendo cada uno de ellos idéntico con su propia naturaleza–, encontramos mutabilidad, es precisamente en la medida en que, dado que ninguno de ellos es su mismo ser, hay también en ellos composición de sustancia y accidentes.

Como respuesta al argumento planteado por Plantinga, considero que la estrategia de Stump y Kretzmann de admitir la no identidad de Dios a través de mundos posibles nos deja con dos alternativas poco deseables. Si las diferencias que Dios tiene entre un mundo posible y otro no son esenciales, el problema queda irresuelto, ya que, como señala Brian Leftow, no hay manera inteligible de explicar en qué podría consistir una diferencia intrínseca contingente en Dios que no sea un accidente[83]. Si, en cambio, las diferencias son esenciales, entonces, como señala W. Matthews Grant, el resultado sería que tendríamos diferentes conjuntos de mundos posibles con diferentes creadores, y no un mismo Dios que decide crear en unos

[82] *Ibídem*.
[83] B. Leftow, "Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom", 34.

mundos y en otros no[84]. En última instancia, el problema de esta estrategia de Stump y Kretzmann es que simplemente renuncia a una de las afirmaciones esenciales de la doctrina de la simplicidad divina, a saber, la afirmación de que Dios es idéntico con cualquier propiedad que se le pueda atribuir con verdad.

VII. El carácter extrínseco de las propiedades relacionales de Dios y la "creatio active acepta"

Otro intento, frecuente entre autores tomistas, de dar respuesta al argumento de Plantinga contra la compatibilidad entre simplicidad divina y creación libre está basado en la afirmación del carácter "extrínseco" de las propiedades que predicamos de Dios en relación con las criaturas. Según esta posición, proposiciones del estilo de "Dios crea a Adán" no enuncian propiedades reales e intrínsecas de Dios, sino que enuncian lo que Barry Miller (siguiendo la idea de *Cambridge change* de Peter Geach) ha llamado *Cambridge properties*, es decir, descripciones extrínsecas que sólo se aplican de modo contingente al sujeto del que se predican[85]. Así, por ejemplo, "despertar al perro" es una descripción extrínseca y contingente de la acción de encender la luz, ya que esta acción (encender la luz) podría darse sin aquel efecto (despertar al perro)[86].

Esta respuesta no solamente parece verosímil desde un punto de vista filosófico, sino que además parece consistente con la metafísica de santo Tomás. De hecho, W. Matthews Grant encuentra el fundamento de esta respuesta en la clásica tesis tomista según la cual la relación de la criatura al Creador es real, pero la relación de Dios a la criatura es sólo una relación de razón. Dice Grant:

> Decir que Dios crea de modo diferente a través de [distintos] mundos no nos obliga a decir que Dios es diferente a través de esos mundos, más que con respecto a relaciones de razón, o propiedades extrínsecas. En dife-

[84] W. M. Grant, "Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom", 135.

[85] B. Miller, *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry into the Nature of God*, 107.

[86] Tomo este ejemplo de Stump y Kretzmann, ("Absolute Simplicity", 356), aunque ellos no lo usan para dar solución al problema de la compatibilidad entre simplicidad y libre arbitrio en Dios, sino para ilustrar cómo podemos referirnos a la eternidad de Dios desde distintos eventos localizados en el tiempo.

> rentes mundos hay diferentes criaturas cuya dependencia real de Dios proporciona el fundamento para la relación de razón o propiedad extrínseca predicada de Dios cuando decimos que Dios crea tales criaturas. Pero, dado que estas son propiedades extrínsecas, es el mismo e idéntico Dios el que crea en todos esos mundos[87].

En el fondo, esta manera de argumentar implica afirmar, contra lo que cree Plantinga, que la propiedad atribuida a Dios de "ser creador de Adán" dice únicamente algo real en relación a Adán, pero no dice nada real en relación a Dios. Ahora bien, esta manera de ver las cosas plantea sin duda muchas dificultades. Como el propio Grant admite, si "crear el universo" no es nada real e*n* Dios, y si Dios es siempre entitativamente idéntico, sea que cree o no, ¿en qué sentido puede decirse que Dios da razón de la existencia de las cosas creadas?[88] En otros términos, "¿por qué decir que el universo depende de Dios, si no hay nada *en Dios* que sería diferente si el universo no existiera?"[89]

Brian Leftow ha presentado esta misma dificultad con más radicalidad. Según él, una "descripción extrínseca" es aplicable a un objeto en la medida en que se le añade una referencia a otros objetos que le están asociados, pero están más allá de su naturaleza[90]. Ahora bien, el acto de la voluntad divina en virtud del cual Dios decide crear no puede ser descrito contingentemente a partir de sus efectos creados, porque el efecto creado no es algo extrínseco, sino que es precisamente el objeto en virtud del cual dicho acto se define. En efecto, los actos de la voluntad se individúan por su contenido, de modo que si en Dios son idénticos el acto por el que se quiere a sí mismo y el acto por el que quiere las otras cosas, no parece posible entender cómo la volición de Dios pueda tener parte de su contenido necesariamente y parte de su contenido contingentemente[91]. Ahora bien, si el acto de creación no puede ser descripto sin una relación esencial a su objeto, que es el efecto creado, entonces no hay lugar para que esa relación sea una mera descripción extrínseca. En otros términos:

87 W. M. Grant, "Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom", 139.
88 *Ibídem*, 140.
89 *Ibídem*.
90 B. Leftow, "Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom", 33.
91 *Ibídem*, 29.

> Si la causalidad de Dios da razón de la existencia de las criaturas, entonces lógicamente antes de que las criaturas existan, la volición de Dios tiene un carácter suficiente para dar razón de su existencia. Si lo hace, entonces en ese punto y por esa misma razón, es un querer *de* las criaturas: no resta nada aquí que pueda ser explicado recurriendo a una relación extrínseca a las criaturas mismas[92].

La posibilidad de dar una respuesta a esta dificultad presentada por Leftow depende entonces de que la solución a la objeción de Plantinga basada en las descripciones contingentes pueda satisfacer dos condiciones: 1) por un lado, debe encontrarse un modo consistente de sostener que al atribuir a Dios la propiedad de "ser creador de Adán" nos referimos no sólo al objeto creado (a saber, Adán), y a la relación real de dependencia en el ser que encontramos por parte de él, sino también a "algo real" en Dios mismo; 2) por otro lado, debe encontrarse un modo consistente de sostener que aquello "real" que, por parte de Dios mismo, fundamenta el poder atribuir a Dios la propiedad de "ser creador de Adán" tenga alguna referencia real al "objeto" o "término" del acto volitivo que está significado en dicha atribución.

Una manera posible de satisfacer la primera de estas dos condiciones se puede encontrar en la distinción que propone Tomás de Aquino entre la creación considerada en sentido "pasivo" y la creación considerada en sentido "activo" (*creatio active accepta* o *significata*). En efecto, siguiendo el principio aristotélico según el cual en toda instancia de causalidad agente el "acto" del agente y el del paciente se identifican, el Aquinate afirma que la creación misma, entendida como una instancia de causalidad agente, puede ser enfocada y entendida desde dos ángulos diferentes. Puede ser entendida en sentido "pasivo", si se la considerada a partir del efecto, o puede ser entendida en sentido "activo", si se la considera a partir de su causa. En sentido pasivo, la creación es, como ya se dijo, una cierta relación real que se da en la criatura, una relación de dependencia actual en el ser, que implica una cierta novedad y un cierto comienzo (no temporal)[93]. En cambio, explica Tomás, si consideramos las cosas desde su causa "[...] la creación tomada activamente significa la acción divina con una cierta relación co-entendida [...]"[94].

92 *Ibídem*, 33.

93 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3 a. 3 ad 2.

94 *Ibídem.*

Conviene detenerse a analizar las implicaciones de esta afirmación. La creación activamente considerada es Dios mismo, es decir, es la acción divina misma –que en Dios se identifica con su misma sustancia–, a la cual se añade una relación de razón (*quaedam relatione cointellecta*), es decir, un "término" efectivamente incluido como efecto contingente de ella. De acuerdo con esto, al atribuir a Dios la propiedad de "ser creador de Adán", no nos estamos refiriendo únicamente al término o efecto creado, sino que estamos nombrando de algún modo a Dios mismo y a su acto volitivo, aunque descrito de modo contingente mediante una referencia al objeto que depende de ese acto. Esto parece ser suficiente para cumplir la primera de las condiciones arriba planteadas, a saber, que la propiedad de ""ser creador de Adán" no se refiera sólo al objeto creado, sino también a "algo real" en Dios mismo.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la segunda condición mencionada más arriba? ¿Puede la creación considerada de modo "activo", es decir, en tanto que se identifica con la sustancia divina, dar razón de la referencia del acto volitivo de Dios al objeto creado mismo (en este caso, "Adán"), sin que la propiedad "ser creador de Adán" pueda atribuirse con verdad a Dios en todo mundo posible?

Si se tiene en cuenta el carácter omni abarcador del querer divino, la respuesta a esta pregunta es afirmativa. En efecto, hay que considerar que según santo Tomás, la esencia divina pre-contiene en sí toda perfección participable de modo finito[95]. Ahora bien, Dios se quiere necesaria y esencialmente a sí mismo, es decir, a la totalidad de su propia perfección, que incluye toda perfección participable. Al ser Dios un agente intelectual, que actúa por medio de su intelecto y su voluntad, la acción creadora, considerada por parte de Dios, no es algo realmente distinto del acto de su voluntad, por medio del cual quiere toda perfección participable, previamente entendida. Ahora bien, si toda la perfección de lo creado y lo creable preexiste en Dios, el hecho de que Dios quiera que algo exista efectivamente no añade ninguna perfección al objeto que la voluntad divina tiene ya necesariamente, por amarse perfectamente a sí mismo. Al querer Dios su propia perfección necesariamente[96], toda la perfección participable de modo finito es alcanzada también por el acto de la voluntad divina, como término u objeto actualmente querido.

[95] Tomás de Aquino, *Summa Teologiae* I, q. 4, a. 2.
[96] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 19 a. 3.

Así, la relación de dependencia que hay entre Adán y la voluntad divina tiene un fundamento ontológico en la perfección imparticipada de Dios, que es objeto necesario de la voluntad divina. Esto significa que el "objeto" o "término" del acto creador (por ejemplo, Ádán) está contenido en la voluntad divina en todo mundo posible. Es, en efecto, verdad en todo mundo posible que Dios quiere la perfección participable de todas las cosas que él puede crear, incluida la perfección de Adán, pues esta perfección está incluida en su misma naturaleza. En cambio, sólo es verdadero en algún mundo posible que ese querer tenga como término contingente la existencia separada y subsistente de alguna o de algunas criaturas en concreto (por ejemplo, la existencia de Adán)[97].

VIII. Conclusión

Como conclusión del análisis anterior, a la aparente incompatibilidad entre la doctrina de la simplicidad divina y la libertad del acto creador puede responderse añadiendo algunos matices a la tesis del carácter extrínseco de las propiedades relacionales de Dios. Podría decirse que, en cuanto a la "realidad significada" por las palabras, la propiedad de "ser creador de Adán" tiene un fundamento real en Dios, que se da en todo mundo posible. La propiedad "ser creador de Adán" refiere en la realidad a la relación necesaria que la voluntad divina tiene a la perfección divina imparticipada y, por tanto, también a la perfección participable de Adán, contenida en ella. En cuanto al "modo de significar" de las palabras, la propiedad "ser creador de Adán" no puede atribuirse a Dios en todo mundo posible, porque el término del acto volitivo de Dios (la perfección de Adán), está significado en tal expresión como subsistente y separado de las otras perfecciones que hay en Dios. Al estar la perfección de Adán significada de este modo, como separada y subsistente, la propiedad "ser creador de Adán" atribuida a Dios resulta una

[97] El propio Leftow, en otro lugar, explica esto mismo de un modo que desmiente su propia objeción: "Un evento puede caer bajo algunas descripciones necesariamente y [bajo] otras contingentemente. Así, uno puede decir que el que Dios se quiera a sí mismo cae bajo esa descripción necesariamente, pero bajo 'Dios quiere las criaturas' contingentemente: el evento es idéntico con el que Dios quiera a las criaturas en aquellos mundos en los que Dios lo hace, pero es el mismo evento, Dios queriéndose a sí mismo, en aquellos mundos en lo que no [quiere las criaturas]. Por tanto, si el que Dios se quiera a sí mismo es necesario, y es su mismo querer a las criaturas, no parece que se siga que lo segundo es también necesario. [...]". B. Leftow, "Rowe, Aquinas, and God's Freedom", 198.

descripción contingente de la relación que la voluntad divina tiene con esa misma perfección. Por esa razón, al atribuir a Dios el "ser creador de Adán" no se añade a la voluntad divina ningún objeto del que carezca en otros mundos posibles, sino que simplemente se "recorta" o "contrae", según el modo de significar, el objeto de la voluntad divina a lo que contingentemente "es el caso" en el mundo actual. Por tanto, no hay nada en Dios actualmente que hubiera sido diferente en el caso de que Dios no hubiese creado a Adán. El crear a Adán (o a cualquier otra criatura) no produce ninguna diferencia intrínseca en la voluntad de Dios, y mucho menos entonces implica ningún tipo de composición ontológica en su naturaleza. La simplicidad divina queda entonces a salvo, aun cuando Dios crea libremente las cosas[98].

Agustín Echavarría
Universidad de Navarra
aechavarria@unav.es

Referencias bibliográficas

ALSTON, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ARMSTRONG, D. (1989). *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

(2004). *Truth and Truth-makers*. Cambridge: Cambridge University Press.

BROWER, J. E. (2008). Making Sense of Divine Simplicity. *Faith and Philosophy* 25, 1, 3-30.

ECHAVARRÍA, A.-O'REILLY, F. (2017). Teología analítica. En C. E. VANNEY-I. SILVA- J. F. FRANCK (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral.* URL=http://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica

GRANT, W. M. (2004). Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 77, 129-144.

HERRERA, J. J. (2011). Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción? *Scripta Mediaevalia* 4, 2, 45-61.

[98] Este artículo es un resultado del proyecto "El problema del mal: de Leibniz a la filosofía analítica de la religión" (FFI2017-84559-P: Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, Gobierno de España). Quisiera agradecer a todos los colegas que han hecho valiosos comentarios a las distintas versiones preliminares de este artículo presentadas en diferentes foros, entre ellos José Escandell, Rosario Neuman, Enrique Moros, Pablo Cobreros, Juan Martín Pardo, Juan Pablo Roldán y Oscar Beltrán.

Klima, G. (2017). Aquinas Reception in Contemporary Metaphysics. Borrador publicado en https://www.academia.edu/34857663/Aquinas_Reception_in_Contemporary_Metaphysics [consultado el 10/11/2017].

Leftow, B. (2007). Rowe, Aquinas, and God's Freedom. *Philosophical Books* 48, 3, 195-206.

— (2009). Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom. En K. Timpe (ed.), *Metaphysics an God. Essays in Honor of Eleonore Stump*. New York and London: Routledge, 21-38.

— (2011). Why Perfect Being Theology. *International Journal for Philosophy of Religion* 69, 2, 103-118.

Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

Miller, B. (1996). *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry into the Nature of God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Morris, Th. (1987). Perfect Being Theology. *Noûs* 21, 1, 19-31.

Mullins, R. (2013). Simply Impossible: A Case against Divine Simplicity. *Journal of Reformed Theology* 7, 181-203.

Mumford, S. (2003). *Dispositions*. Oxford: Oxford University Press.

Nagasawa, Y. (2008). A New Defence of Anselmian Theism. *Philosophical Quarterly* 58, 223, 577-596.

Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.

— (1980). *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press.

Rosen, G. (1990). Modal ficcionalism. *Mind* 99, 395, 327-354.

Ross, J. (1985). Comments on 'Absolute Simplicity'. *Faith and Philosophy* 2, 4, 383-391.

Smith, Q. (1988). An Analysis of Holiness. *Religious Studies* 24, 4, 511-527.

Speaks, J. (2014). The Method of Perfect Being Theology. *Faith and Philosophy* 31, 3, 256-266.

Stump, E. (2003). *Aquinas*. London and New York: Routledge.

Stump, E.-Kretzmann, N. (1985). Absolute Simplicity. *Faith and Philosophy* 2, 4, 353-382.

Swinburne, R. (1977). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Tomás de Aquino (2000). *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit. E. Alarcón. Pompaelone: Univertatis Studiorum Navarrensis. www.corpusthomisticum.org.

Vallicella, W. F. (1982). Divine Simplicity: A New Defense. *Faith and Philosophy* 9, 4, 508-525.

— (2015). Divine Simplicity. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/divine-simplicity/>.

Wolterstorff, N. (1976). *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.